

Von der Historismuskritik zur kritischen Historie Nietzsches Verhältnis zur Geschichte

Friederike Kuster

An Nietzsche scheiden sich nach wie vor die Geister: Den einen gilt er als philosophierender Schriftsteller und glänzender Polemiker, der in seinem philosophischen Anspruch nicht ernst zu nehmen ist, und der im Übrigen über die Grenzen bürgerlicher Kulturkritik substantiell nicht hinausgekommen ist. Die anderen versuchen, dem Selbstverständnis Nietzsches als eines die Grundfesten des abendländischen, platonisch-christlichen Weltbildes destruierenden Denkers entsprechend sein philosophisch-systematisches Projekt zu rekonstruieren und für die Philosophie der Gegenwart fruchtbar zu machen. Die nachstehenden Überlegungen bewegen sich zunächst im Kontext der zweiten Rezeptionsrichtung: Sie weisen die kritische Potenz seiner Geschichtsphilosophie und ihre verwandelnde Aneignung in der Philosophie der Gegenwart nach. Zentral ist hier das Unternehmen genealogischer Rekonstruktion bei Nietzsche und seine Anverwandlung bei Foucault. Gerade durch die konsequente Verarbeitung von Nietzsches geschichtsphilosophischen Vorgaben, vor allem im Denken Foucaults, werden aber Nietzsches fragwürdige Voraussetzungen und deren problematische Folgen für das Geschichtsdenken der Gegenwart hervorgetrieben. In diese metakritische Betrachtung mündet die vorliegende Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken der Geschichte.

Um Nietzsches Ausgangspunkt, die kritische Wendung gegen den Historismus einzukreisen, gilt es zunächst den Entstehungszusammenhang zu skizzieren, in den die Geschichte als Gegenstand philosophischen Denkens gehört und der schließlich den Historismus in der für Nietzsche kennzeichnenden Bedeutung zum Vorschein bringt. Im Weiteren ist Nietzsches historismuskritische Argumentation in seiner Schrift »Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben«, der »Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung« bis zu dem Punkt zu rekonstruieren, an welchem ein kritisches Geschichtsdenken neuer Art sich ankündigt, das sich im Begriff der Genealogie konzentriert.

1. Geschichte als Gegenstand philosophischer Besinnung

Eines der auffallendsten Merkmale der Geschichtsphilosophie ist ihr eigenes historisches Schicksal. Sie gehört nicht zu den klassischen Fächern, die seit der Antike das Feld der Philosophie abstecken, sondern ihre Herausbildung fällt in

Von der Historismuskritik zur kritischen Historie

das 18. Jahrhundert, in das der Aufklärung – und bereits ein gutes Jahrhundert später ist das Ende der Geschichtsphilosophie, zumindest ihrem klassisch prägnanten Sinne nach, zu konstatieren.

Das Geschichtsdenken der Aufklärung löst sich vom traditionellen Konzept der Historie: An die Stelle der *historia*, d.h. des Berichts über diverse Vorkommnisse – *res gestae* –, die vor allem um der politisch-moralischen Belehrung willen erzählt werden, setzt die Aufklärung das Konzept der Weltgeschichte, die ihren Gegenstand als Totalität eines linearen Geschehenszusammenhangs im Medium der Erkenntnis erfasst und nicht mehr der bloßen Kunde. Im Zuge der durch die Aufklärung in Gang gesetzten Selbstvergewisserung des vernünftigen Subjekts begreift dieses sich selbst, d.h. die menschliche Vernunft, als Movers der Geschichte und befreit sich so aus undurchschaute Abhängigkeiten. Beide Momente, das rationale Begreifen von Geschichte im Sinne der Supposition ihrer Vernünftigkeit und die Selbstvergewisserung menschlicher Praxis als Vermögen vernunftgeleiteten Handelns bilden einen unlöslichen Zusammenhang. Die Geschichte als Philosoph zu lesen bedeutet also einen Leitfaden anzulegen, der das vordergründig plan- und trostlose Aggregat menschlicher Handlungen und Geschehnisse in ein vernünftiges System überführt und so die praktisch-emanzipatorische Potenz der Vernunft ihrer Macht versichert: Die Antizipation des geschichtlichen Fortschreitens zum Besseren konsolidiert zugleich eine Praxis, welche die Vervollkommnungsfähigkeit des menschlichen Vernunftvermögens unter Beweis stellt.

Vor dem Hintergrund dieser durch das Denken der Aufklärung entwickelten Ausgangslage lässt sich indes nur in sehr verkürztem Maße erfassen, was wir im eigentlichen Sinne »geschichtlich« nennen, nämlich das Unvorhersehbare, die je individuellen und konkreten Subjekte des Handelns sowie das Moment ereignishafter Kontingenz. Eine Geschichtskonzeption, die ausgeht von der emanzipatorischen Kraft der Vernunft, lässt Geschichte eben nur als die Dimension, in der sich die einheitliche und konstante Vernunftnatur des Menschen fortschreitend realisiert, in den Blick kommen.

Es ist die spekulative Philosophie Hegels, die dieses Defizit beseitigt. Hegel begreift das geschichtliche Fortschreiten als dialektisch angelegten Stufengang, in dem das Kontingente der Akteure und der Zufallscharakter der Geschehnisse ihren systematischen Ort haben. Für Hegel freilich ist im emphatischen Sinne tätig – und damit der eigentliche geschichtliche Akteur – nicht die endliche menschliche Vernunft, sondern der absolute, göttliche Geist. Die menschliche Vernunft und die Geschichte ihres Fortschreitens steht im Dienste und ist Ausdruck der Geschichte des Absoluten, das im Fortgang seiner Objektivationen zum Wissen seiner selbst gelangt. So haben zwar die konkreten Individuen, Völker und Staaten und das sie leitende Bewusstsein ihren Ort im Systemzusammenhang, aber nur als Stufen der Selbstverwirklichung der absoluten Idee.

Hegels Denken aber steht und fällt mit seinen spekulativ-theologischen Prämissen, deshalb lässt sich in gewisser Weise sagen, dass das Ende des spekulativen Systemdenkens zu einem Wiedererstarken jener kritischen Rationalität führt, die die Aufklärung inauguriert hatte. Doch ist die für die Philosophie der Aufklärung charakteristische Fortschrittsempfasse mit dem Scheitern des hegelschen Gedankens der Identität von Wissen und Selbstverwirklichung ohne jedes Fundament. Aus dem sogenannten Zusammenbruch des hegelschen Denkens geht der Szientismus des 19. Jahrhunderts hervor. Folgewirkung der Preisgabe metaphysisch begründeter Totalität ist die Befreiung der Einzelwissenschaften aus den Begriffszwängen des philosophischen Systemgedankens. Die Konstituierung der empirischen Wissenschaften durch den Bezug auf die Objekte, wie sie sich von sich her faktisch, tatsächlich, also positiv, geben und der Beobachtung zugänglich sind, ist in erster Linie für die Naturwissenschaften von Belang, führt aber auch zu einem für die Geisteswissenschaften charakteristischen Positivismus. Das Erbe des metaphysikkritisch reduzierten rationalen Geschichtsdenkens der Aufklärung tritt mithin die methodisch geleitete empirische Geschichtsforschung des 19. Jahrhunderts an.

Nietzsches These über den Historismus lautet nun: Der Historismus ist der Positivismus der Geistes-, und in Sonderheit der Geschichtswissenschaften. Nietzsche überbietet die historische Kritik an der klassischen Geschichtsphilosophie mit einer lebensphilosophisch fundierten Kritik an der historischen Kultur als ganzer: Es werden nicht allein die Leitideen der klassischen Geschichtsphilosophie – wie Einheit, Sinnhaftigkeit und Vernunft – revidiert, auch der neue Objektivismus der Geschichtswissenschaft wird suspekt. Und damit erhebt sich in ganz grundsätzlicher Weise die Frage, inwiefern und in welcher Weise Geschichte überhaupt eine konstitutive Dimension menschlicher Selbstverständigungsprozesse abgeben soll.

2. Nietzsches Historismuskritik: »Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben«

»Aus uns selbst haben wir Modernen gar nichts«¹: So lautet prägnant das Verdikt Nietzsches gegen den geistigen Führungsanspruch der Geschichtswissenschaft seiner Zeit.

Die Aufklärung hatte, indem sie den ausschließlichen Führungsanspruch der menschlichen Vernunft begründet und diese als Instanz der Kritik begründet und eingesetzt hatte, die herkömmlichen Traditionen und Bindungskräfte nachhaltig entwertet. Die Erfahrung, dass die Autorität der

¹ NIETZSCHE, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTANARI (im Folgenden zitiert als KSA), Band 1, München (Neuaufg.) 1999, 273.

Vernunft sich offenbar vornehmlich in kritischer Destruktion, nicht aber gleichursprünglich auch im Entwurf und der Realisierung einer humanen Lebensordnung historisch manifestiert hat, hatte die Erben der Aufklärung in anhaltende Desorientierung und in ein Krisenbewusstsein gestürzt, dessen Nachwehen auch die Zeitgenossen Nietzsches noch prägen. Dieser Krise, so Nietzsche, hat die in kompensatorischer Absicht auftretende Geschichtswissenschaft nichts entgegenzusetzen. In dem Maße als sie ihr methodisches Selbstverständnis am Objektivitätsideal der Naturwissenschaften orientiert, entgleitet ihr die Möglichkeit, Geschichte in der Intention vernünftiger Selbstvergewisserung zu schreiben. Im Gegenteil führt die objektivistische Einstellung zu einer tiefgreifenden Entfremdung vom eigenen Lebenszusammenhang. Von welcher Art ist diese Entfremdung und wie bestimmt Nietzsche den Charakter seiner Epoche?

Das Spezifikum der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit seiner Zeit erkennt Nietzsche in den Phänomenen eines alles durchherrschenden Materialismus: Es ist die Lebenswelt einer saturierten Bürgerlichkeit, deren Fundamente in Ökonomismus, technischem Fortschrittswahn, nationaler Großmannssucht liegen, und die ihre Kontur aus bürgerlichem Genussleben, Sekuritätsdenken und nivellierenden Egalisierungstendenzen gewinnt. Der Begriff, auf den er dieses Syndrom bringt, ist der des Barbaentums. Dieser äußeren Realität, an der jede Erinnerung an die Ideen des humanistischen Traditionszusammenhangs, denen sie ihr Entstehen verdankt, gleichsam abprallt und die von rein instrumentellen Handlungszusammenhängen durchherrscht ist, korrespondiert nun eine Innerlichkeit, die aller Antriebe beraubt ist, sich eine eigene, gegenwärtige äußere Gestalt zu verleihen. An deren Stelle tritt die reine Vergegenwärtigung beliebiger Individuen, geschichtlicher Taten und kultureller Manifestationen der Vergangenheit.

Es liegt auf der Hand, dass das szientifische Geschichtsdenken als wesentlich dieser Lebensform zugehörige und ihr zuarbeitende Erscheinung zu begreifen ist: Dass die Entwicklung eines lebendigen historischen Sinnes erstickt wird, wurzelt nach Nietzsche im Objektivitätsideal der Leitwissenschaft Geschichte. Durch ein der Gegenwart entspringendes subjektiv-praktisches Interesse würde der Anspruch auf Objektivität nur gefährdet. Dass dieser ganz den Objekten zugewandte Szientismus indessen seinen Gegenstand, die Geschichte, bis zur Unkenntlichkeit zurichtet, ist ein Paradox, das Nietzsche wie folgt einsichtig machen kann: Der Ereignischarakter der Geschichte gerinnt zu einem auf der Ebene ideeller Gleichzeitigkeit angeordneten Universum geistiger Tatsachen. Nicht nur das Moment des Gewordenseins ist mit der Auffassung von Geschichte als Tatsachenwissenschaft abgeschnitten, sondern auch die Kriterien zur Bemessung historischer Vorgänge und Personen in ihrer unterschiedlichen Bedeutsamkeit gehen verloren. Als geschichtliche Tatsachen sind sie vor dem neutralen Blick des Historikers indifferent, präsentieren sich also als von gleicher Gültigkeit.

Die Haltung, die eine solche bloße Akkumulation historischen Faktenwissens beim Rezipienten hervorruft, ist die des Flaneurs, der die Produkte der Wissenschaft ästhetisch konsumiert, so wie sie, wie Nietzsche sagt, durch die Spezies der »historischen Künstler« zum »Fest einer Weltausstellung« aufbereitet sind. Oder es ist die gängigere Haltung des Bildungsbürgers, dem die historischen Bildungsgüter gleichsam als »eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen«² im Magen liegen. In jedem Falle ist die Desintegration von Innen und Außen offenkundig: Die bürgerliche Bildungsinerlichkeit steht in keinem Bezug zu dem von Nietzsche konstatierten Status äußeren Barbarentums. Eine ins Unverbindliche entrückte, jede Wirkungsmacht entbehrende, weil zur reinen Ausstattung herabgestufte Tradition muss gegenüber der in technisch-wissenschaftlich-wirtschaftlichem Fortschritt sich erschöpfenden gesellschaftlichen Gegenwart steril bleiben.

Dies ist der Befund, den Nietzsche in der Haltung des Arztes vorlegt. Seine offerierte Ätiologie verweist auf einen Defekt, den Nietzsche im Anschluss an Jacob Burckhardt als Mangel an »plastischer Kraft« bestimmt. »Plastisch« ist die Kraft »eines Menschen, eines Volkes, einer Kultur«, »aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben ...«³. Plastizität in diesem Sinne eignet einem kollektiven Erlebenszusammenhang, insofern er von Wandlungs- und Regenerationsfähigkeit in Hinblick auf die auf ihn einwirkenden Zeitmächte gekennzeichnet ist. Diese fundamentale Lebenskraft, die sich Fremdes anverwandelt, Vergangenes einverleibt und dieses so zum Stoff gegenwärtiger Existenz herabsetzt, wird – so die These – durch ein »Übermaß an Historie« gefährdet.

Umgekehrt resultiert daraus die Forderung nach einer Begrenzung des historischen Sinnes, die am Maßstab dessen, was die plastische Kraft des Lebendigen bewältigen kann, festzumachen ist. Allein in dem Maße, wie das Lebendige fähig ist, einen Horizont schützend um sich zu ziehen, kann es sich auch entfalten. Am Beginn der Schrift über »Nutzen und Nachtheil der Historie« von 1874 steht Nietzsches eindringliche Schilderung des Vergessens als einer vitalen Potenz. Vergessen ermöglicht die Bündelung der Lebenskräfte im Präsenzraum der Gegenwart. Historie als Wissenschaft arbeitet gegen diese spezifische Produktivität des Vergessens in der Form eines nivellierenden, uninteressierten Präsenthaltens an. Diese Form einsatzloser Vergegenwärtigung unterscheidet sich fundamental von einem lebendigen Erinnern, das sich aus der Gegenwart heraus in ein Verhältnis zur Vergangenheit setzt und daraus Zukunft gewinnt.

Versucht man nun Nietzsches Konzept der plastischen Kraft von ihren biologistischen Konnotationen zu befreien, und für das Spezifikum geschichtlicher Existenz fruchtbar werden zu lassen, dann wird klar: Weil menschliches

² KSA 1, 272.

³ KSA 1, 251.

Leben geschichtlich existiert, gehört die Historie als geschichtliche Erinnerung immer schon in den Zusammenhang menschlichen Lebens. Das heißt weil der Mensch lebt, indem er tätig ausgreift auf die Zukunft, in Anbindung an seine Herkunft und im Rückgriff auf seine Vergangenheit sich einen Lebenszusammenhang knüpft und sich schließlich in der Reflexion auf seine konkrete Situation seiner Identität versichert, gibt es drei unterschiedliche Typen von Geschichtsschreibung, die jeweils unterschiedliche Formen der Traditionsverarbeitung verlangen.

Den Grundweisen des auf die Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft hin ausgelegten menschlichen Lebens entspricht die Historie *monumentalisch* mit der Erinnerung an das einst mögliche »vergangene Große« und ist darin einer sich auf Zukunft hin entwerfenden Haltung Ansporn zur Wiederholung. *Antiquarisch* entspricht sie dem menschlichen Leben im Bewahren der Tradition, im pietätvollen Angedenken der Herkunft und des Erbes. Diese beiden Zugangsweisen zur Geschichte sind im Medium der *kritischen Historie* vermittelt mit der Gegenwart, in welcher das Leben über das Vergangene zu Gericht sitzt, sich darin zur Reflexion befreit und so Antriebe zur Veränderung allererst freisetzen kann. Alle drei Typen von Historie müssen im Hinblick auf die Bedürfnisse der Gegenwart flexibel gegeneinander ausbalanciert werden und sensibel angesichts der immer drohenden Tendenz zur Aufspreizung auf den obersten Zweck der Lebensdienlichkeit bezogen bleiben. Nur auf diese Weise wirkt vergangene Größe nicht einschüchternd, ein Übermaß an Pietät nicht erstickend, oder der Gestus radikaler Verwerfung nicht entwurzelnd. Nur in dieser komplexen Balance bilden Leben und Historie eine lebendige Konstellation und sind wechselseitig ineinander involviert – der Bezug des aktuellen Lebens zur Geschichte gestaltet sich so unhintergebar perspektivisch: Er ist monumentalisch-selektiv⁴, antiquarisch-beschränkt⁵ und als kritisch-verwerfender notwendigerweise ungerichtet.⁶

Mit diesen drei Grundweisen der Geschichtsbetrachtung gewinnt Nietzsche einen Maßstab, der es ihm ermöglicht, das Objektivitätsideal der Geschichtswissenschaften zu revidieren. Aber in welcher Weise müsste das Objektivitätsideal des Historismus neu bestimmt werden, um nicht nur den Lebensbedürfnissen kommensurabel, sondern sogar Ausdruck des Lebens zu sein?

Hält man fest, dass der Lebensbegriff dieser frühen Periode Nietzsches noch stark durch Burckhardts Verständnis der plastischen Kraft als einer poetisch-praktischen Potenz kultureller Lebensgestaltung geprägt ist, so gilt:

⁴ KSA 1, 223.

⁵ KSA 1, 227.

⁶ KSA 1, 229f. Vgl. dazu SCHNÄDELBACH, Herbert: *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg / München 1974, 83.

Worin Leben, jene »dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht«⁷ sich zuhöchst manifestiert, ist die schöpferische Produktivität des Künstlers. Vor diesem Hintergrund kann Nietzsche den Wert der Objektivität einer radikalen Umwertung unterziehen. In der Lösung der Erkenntnis von jedem persönlichen Interesse die Bedingung für die Objektivität des Wissens zu sehen, erweist sich als naiv und verlogen in einem. Die Auslöschung des Ich, in der die geforderte Entbindung vom Interesse terminiert, ist genau gesehen ein ästhetisches Phänomen, das für das Schaffen von Kunst charakteristisch ist. Versunken in den Anblick der Dinge erschaut der Künstler diese als sein »inneres Bild« und realisiert darin seine höchste Produktivität. Dieses Auslöschen des Ich erweist sich als nichts anderes als der »kräftigste und selbsttätigste Zeugungsmoment im Innern des Künstlers«⁸. Die auf diese Art erzeugte Objektivität ist ein »Compositionselement allerhöchster Art« und tritt an die Stelle der vom wissenschaftlichen Historiker geforderten Objektivität. Die auch am Grunde der wissenschaftlichen Geschichtserkenntnis pervertiert wirksame künstlerische Wahrheit ist also von dieser Verkehrung zu befreien und zu sich selbst zu bringen. »Es wäre«, so Nietzsche, »eine Geschichtsschreibung zu denken, die keinen Tropfen der gemeinen empirischen Wahrheit in sich hat und im höchsten Grade auf das Prädikat der Objectivität Anspruch machen dürfte.«⁹ Historie in dieser Form gäbe die unverzichtbare Grundlage für die Gesundung der Gegenwart ab und wäre zugleich in ihrer poetischen Ausgestaltung ein integraler Bestandteil der Kultur, in welcher das Leben seinem urschöpferischen Drang im Kulturschaffen Ausdruck verleiht. Es wäre dies eine Kultur, welche die historistische Desintegration von ohnmächtigen Wissensbeständen und dekorativen Fassaden in einer »neuen verbesserten Physis« als der »Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen« überwunden hat.¹⁰

Damit knüpft Nietzsche an das Programm seiner frühen Jahre an, welches er im Vorwort zur »Geburt der Tragödie« von 1886 rückblickend als das Unternehmen charakterisiert, »die Wissenschaft auf den Boden der Kunst zu stellen« sowie »die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen.«¹¹ Bereits in seiner Erstlingsschrift hatte Nietzsche einen mythenumstellten Horizont als Möglichkeitsbedingung kultureller Einheit beschworen,¹² welcher synchron die schützende Membran einer lebendigen Gegenwart und diachron eine in den Tiefenschichten der Herkunft verankernde Verwurzelung bildet

⁷ KSA I, 269.

⁸ KSA I, 290.

⁹ KSA I, 290; »das Selbst auszulöschen, um nur die Dinge reden zu lassen« ist ein Diktum und Programm Leopold von Ranke. Vgl. ders.: *Sämmtliche Werke*, Bd. 15, Leipzig 1874, 103.

¹⁰ KSA I, 333 f.

¹¹ KSA I, 13 f.

¹² KSA I, 145 ff., auch: KSA 12, 116: »Ein Verlangen nach dem tragischen Mythos ... (als einer abschließenden Glocke worin Wachsendes gedeiht).« (Nachlass 1885/86 2 [110]).

und somit diejenige Kraft darstellt, welche die Lebensbedeutsamkeit im kosmischen Gesamtzusammenhang und damit auch eine Tiefenkohärenz in der Gesellschaft herstellen kann. Lebensfördernde Historie in der Form der mythropoietischen Geschichtsschreibung rückt in ihrer Funktion nahe an dieses Konzept des mythischen Horizontes heran, den sie künstlich-künstlerisch generiert.

3. Die Genealogie als kritische Historie

Nietzsche hat es indessen nicht bei derart vagen Aussichten auf die Folgen einer grundlegenden Umwertung des wissenschaftlichen Geschichtsverständnisses am Maßstab der Kunst belassen. Er hat sein Konzept einer lebensphilosophisch fundierten Historie ausformuliert und exemplarisch ausgearbeitet. Das Paradigma dieser Geschichtsforschung ist das der Genealogie.

In Anlehnung an den kulturalistisch-humanistisch eingefärbten Lebensbegriff Burckhardts hatte Nietzsche zunächst das Problem des Historismus vor Augen bringen können. Mit der radikalen Distanzierung von Schopenhauer-Wagnerschen Einflüssen Mitte der 70er Jahre aber wird die lebensphilosophisch begründete Proklamation der Koinzidenz von Wissenschaft und Kunst als Lösung des Historismus-Problems für Nietzsche selbst zur Geschichte.

Nietzsche denkt Schopenhauers Ethik der Willensverneinung im Folgenden radikal um in eine Ethik der Lebensbejahung. Mit dieser Umkehrung des von Schopenhauer als blindem Drang und irrationalen Willen zum Leben gedachten Prinzips in das der uneingeschränkten Lebensbejahung gewinnt er die normative Bezugsgröße für eine totale Gegenwartskritik: Nicht allein das Erkenntnisideal der Wissenschaften, sondern jede Form erkennenden und ethisch-praktischen Weltbezugs muss sich vor dem Gerichtshof des Lebens als des sich permanent steigernden Willens zur Macht verantworten.

In der Zeit nach dem »Zarathustra« werden von Nietzsche alle Grundbegriffe der Tradition, auch die ontologischen Kategorien, als Werte gefasst. Entsprechend diesem alles subsumierenden Begriff des Wertes wird auch der Begriff der Moral im allerweitesten Sinne verwendet, nämlich als »ein System von Wertsetzungen, welches mit dem Lebenszusammenhang eines Wesens sich berührt«¹³. Das Nietzsches Spätphilosophie bestimmende Programm der Umwertung der Werte leitet vor diesem Hintergrund zunächst die Freilegung des Fundierungszusammenhangs von Leben und Wertsetzung ein. Dieser Fundierungszusammenhang lässt sich wie folgt umreißen: Die Lebendig-

¹³ NIETZSCHE, Friedrich: *Der Wille zur Macht*, Stuttgart 1996, n. 256 (Manuskript verschollen); vgl. auch Heideggers Auslegung dieses Fragments: HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 119 f.

keit des Lebens besteht in spontaner, sich permanent selbst überbietender Kraftäußerung, und zwar so, dass sich das Leben in solcher Selbstüberbietung nie auf anderes bezieht als auf sich selbst. Als absolut selbstbezügliches will es nur sich selbst. Aufgrund dieser selbstbezüglichen Struktur des Willens zur Macht bezieht es alles, worauf es als ihm Entgegenstehendes trifft, auf sich zurück und schätzt es auf seinen Wert als lebensfördernd bzw. lebenswidrig hin ab.

Nietzsche konstatiert als das Signum seines Zeitalters die schleichende Entwertung der Leitideen der christlich-platonischen Kultur, deren Beginn er in die Epoche der Aufklärung und ihrer Entmächtigung der überkommenen Wertbindungen setzt. Der Rationalisierungsprozess der Wissenschaften, dessen Höhepunkt mit der von den Historikern positivistisch-historistisch verkürzten Geschichtswissenschaft als Leitwissenschaft erreicht ist, endet bei der völligen Entfremdung der Wissenschaften vom lebendigen Leben und der Entwertung der herrschenden Werte, er endet im Nihilismus. Erst die von Nietzsche als entscheidend erachtete Frage nach dem Wert der als Wertigkeiten für das Leben in Anschlag gebrachten Ideen der Tradition vermag das Umschlagen des Nihilismus in die befreiende Umwertung der Werte auf den Weg zu bringen.

Nietzsche bedient sich eines von ihm als »Vivisektion« bezeichneten analytischen Verfahrens, mittels dessen er die prozesshafte Struktur des Lebens als ein kreatives Deutungs- und Entwurfsgeschehen freilegt, das sich aus vitalen Interessen speist. Der Mensch, das »abschätzende Thier an sich«¹⁴ setzt Wertigkeiten und schafft sich damit die Bedingungen seiner Erhaltung und Steigerung. Diese sezierende Operation, die den interpretierend-ausgreifenden, weltbemeisternden Schaffensdrang des Lebens offenbar macht, versteht sich nun ihrerseits als ein Einsatz im Wertsetzungsgeschehen. Dieser Einsatz Nietzsches zielt auf die Aufhebung der Selbstentfremdung des Lebens. Damit ist anderes gemeint als der kritische Prozess der Auflösung von Verdinglichung, die wir aus der Tradition kennen. Denn: Versichert sich menschliches Leben wesentlich seiner selbst im Entwerfen von Weltdeutungen und manifestiert sich seine Mächtigkeit gerade in der kreativen Produktion von Welt- und Selbstbildern, dann ist mit der Aufhebung des Selbstentfremdungscharakters des Lebens Grundsätzlicheres gemeint als die erkenntniskritische Auflösung objektivistischen Scheins. Es kann nicht mehr nur darum gehen, die in den Fesseln transzendenter Setzungen projektiv befangene Selbstdeutung der Gattung zu Gehalten eines bewusst ergriffenen Sich-Wissens zu befreien, wie es z.B. im Rahmen der Religionskritik Feuerbachs geschieht. Nietzsche ist es im Zuge seines Rückgangs auf das Leben um die umwertende Kritik der Wertinhalte selbst zu tun. Was er Umwertung der Werte nennt, kann aber nur dann gelingen, wenn das Leben selbst als letzte Bezugsgröße

¹⁴ KSA 5, 306.

Anhaltspunkte für eine Unterscheidung der Werte liefert. Nietzsche gelingt es, alle Phänomene als Äußerungsformen des Willens zur Macht auszulegen und zugleich spezifische Wertrealisationen zu verwerfen, indem er eine Scheidung des Willens zur Macht in zwei Grundweisen seiner Manifestation vornimmt, nämlich als Macht und Ohnmacht. Mit dieser Binnendifferenzierung des Willens zur Macht als mächtig und ohnmächtig sind nun offenkundig biologistische Konnotationen des Lebensbegriffs abgestreift – ließe sich doch in Ansehung der Natur allein von Stärke und Schwäche, Entstehen und Vergehen sprechen, nicht jedoch von einer Selbstbehauptung aus Schwäche. Das Verhältnis von Macht und Ohnmacht bildet also vielmehr das dynamische Potential für die geschichtliche Realisation des Willens zur Macht in den Formen der aktiven und der reaktiven Selbstbehauptung. Unter dem Blickwinkel dieser Scheidung, den die Schrift »Zur Genealogie der Moral« bezieht, gibt sich die Herkunft der leitenden Werte des Abendlandes aus dem Aufstand der reaktiven Kräfte zu erkennen.

Reaktiv behauptet sich aus der Position der Ohnmacht durch eine umdeutende Entwertung des Willens zur Macht, was sich selbst nicht in machtvoll-vitaler Selbstrealisation zur Geltung bringen kann. Das in dieser Hinsicht epochal wirkmächtige Ereignis stellt für Nietzsche der sogenannte »Sklavenaufstand in der Moral« dar: die Umwertung der vornehmen Werte der Antike durch die im jüdisch-christlichen Kulturzusammenhang dominierenden, wie Nietzsche formuliert, niedrig gesinnten und kraftlos nivellierenden Instinkte. Hier erhebt sich der Wille zur Macht reaktiv in der Form einer dreifachen Verneinung seiner selbst; indem er erstens schöpferische Potenz nur gewinnt aus der Position des Ressentiments, also nicht aus einer lustvollen Bejahung seiner selbst, sondern aus der hasserfüllten Verneinung eines machtvollen Gegenübers. Indem er zweitens im Rahmen eines Moralsystems, das sich auf der listigen Umdeutung von Schwäche in moralische Überlegenheit errichtet, den Willen zur Macht in der Form der vitalen Antriebe seines Gegenübers moralisch disqualifiziert. Und schließlich erweist sich diese Umprägung der Wertigkeiten als effizient und widerspruchsfrei, weil der reaktiv sich manifestierende Wille zur Macht seine Herkunft aus partikularen, vitalen Selbstbehauptungsinteressen systematisch verneint in der Weise der Verleugnung.

Ebenso gibt sich die für das Funktionieren jeden Moralsystems unerlässliche Gewissensinstanz als ein Produkt reaktiver Richtungsverkehrung zu erkennen. Dem genealogischen Blick bietet sich die Ausbildung des Schuldbewusstseins als die durch gewaltsame Verhältnisse erzwungene Introjektion von Aggression dar. Und nicht zuletzt kehrt die unschuldige und außengerichtete »Festfreude der Grausamkeit« in verkleideter Form im sublimen masochistischen Selbstgenuß wieder, der im Geheimen die selbstverleugnenden altruistischen Werte der christlichen Moral nährt.

Die genealogischen Entlarvungsstrategien erreichen dort ihren kritischen Zenit, wo sie sich der Herkunft des erkennenden Subjekts reflexiv zu

bemächtigen suchen. Im asketischen Ethos der *theoria*, ihrer methodischen Disziplin, ihrer Verpflichtung zur Gedankenstrenge und im Willen zur Wahrheit waltet das asketische Ideal in der höchsten Form von Vergeistigung. Mit diesen in Hinblick auf die Wissenschaft abschließenden Überlegungen ist die genealogische Kritik an dem Punkt angelangt, wo sie, indem sie die Wurzel eines jeden Wahrheitsanspruchs und damit ihrer eigenen Entlarvungsstrategien ausgräbt, ihre eigene Grundlage riskiert.

Die »Genealogie der Moral«, vom Autor ausdrücklich als »Streitschrift« bezeichnet, löst also das Programm der Umwertung der Werte im Sinne Nietzsches ein: Die Betrachtung der Geschichte aus der Perspektive des Willens zur Macht gewinnt diesen als letztes unhintergebares Prinzip in dem Maße, als sie die Orientierungsmuster der Gegenwart als die geschichtlichen Emanationen der Selbstverneinung des Willens zur Macht deutlich machen kann. So lässt sich die »Genealogie der Moral« als das Paradigma einer historisch fundierten Gegenwartskritik lesen. Die Deutungspraktiken der Gegenwart geben ihre Herkunft zu erkennen aus Subjektivierungs- und Objektivierungsprozessen, die Nietzsche als Materialisierungen, Einschreibungen und Manifestationen antagonistischer Interessen und Interpretationen auf dem immerwährenden, ewig wiederkehrenden Kampfplatz des Willens zur Macht aufweist. Dergestalt liefert die Genealogie als Nietzsches ureigenste Form der kritischen Historie keine Interpretation der Geschichte, sondern sie rekonstruiert die Geschichte der Interpretationen, indem sie ihren Einsatz in realen Machtkämpfen aufzeigt. In dieser Historie der Kämpfe um die Weltdeutungen als Herrschaftsmittel gibt sich »das Wesen des Lebens ... sein Wille zur Macht« in seinen »spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte(n)«¹⁵ zu erkennen. Damit bildet die Genealogie diejenige Form der Geschichtsbetrachtung, in welcher Historie endgültig in den Dienst des Lebens gestellt ist, indem die philosophische Kritik sich des historischen Denkens zum Zwecke der Umwertung der Werte bemächtigt hat.

4. Foucault – radikaler Geschichtspositivismus?

Indem Nietzsche im Konzept der Genealogie als »wirklicher Historie« an seinem Standort, wie Foucault sagt, »das Lot in die Tiefen senkt«¹⁶, reduziert er sein frühes Programm der monumentalisch-antiquarisch-kritischen Geschichtsschreibung auf die letztgenannte kritische Form. Die drei Dimensionen des Geschichtlichen werden auf die der Gegenwart eingezogen und die

¹⁵ KSA 5, 316.

¹⁶ Foucault, Michel: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: ders.: *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt a.M. 1987, 82.

Kritik wird zum uneingeschränkt dominierenden Prinzip. Damit ist die Betrachtung der Vergangenheit vollständig für die Bedürfnisse der Gegenwart instrumentalisiert und die Historie erfüllt den Nutzen für das Leben so umfassend, dass sie sich darin erschöpft.

Es legt sich nun der Verdacht nahe, dass die philosophische Reflexion in der Form der genealogischen Kritik ihre eigenen Grundlagen angreift.¹⁷ Dieser Verdacht lässt sich erhärten mit einem kurzen abschließenden Blick auf Foucault, der seine Arbeiten in die Tradition des Nietzscheschen Denkens und der Genealogie stellt – so freilich, dass er das zentrale Lehrstück des Willens zur Macht radikalisiert. Foucault suspendiert endgültig die lebensphilosophischen Prämissen, welche die kritische Scheidung aktiver von reaktiven Werten getragen hatten und bezieht seinerseits als Genealoge die indifferente Position einer historistisch-teilnahmslosen Objektivität. Als Gegenstand der Analysen bleiben bei ihm allein noch die kaleidoskopisch wechselnden Realisierungsformen von Macht, die Vielzahl inkommensurabler diskursiver Regimes, die einander kontingenterweise ablösen, zurück.

In dieser Haltung kommen die problematischen Vorgaben von Nietzsches Denken offen zum Tragen. Wird nämlich im kritischen Rekurs auf das Leben in der konkreten Situation des in relativistisch-nihilistischer Entwertung verblassenden Objektivismus der Werte noch ein befreiendes Potential angesichts der Tradition freigesetzt, so ist darüber hinaus mit der letztinstanzlichen Einsetzung des Willens zur Macht als einem Prinzip, das im unabschließbaren Wandel seiner Manifestationen und Produktionen radikal selbstbezüglich und selbstaffirmativ leerläuft, kein Boden der Kritik mehr zu gewinnen. Was Nietzsche also allein der Möglichkeit nach zurücklässt und worauf Foucault sich zurückzieht, ist jener neutrale Beobachterblick, der immer nur die jeweils wechselnden und in ihrer Kontingenz unableitbaren jeweiligen Machtkonstellationen fokussieren kann. Paradoxerweise läuft Nietzsches Hinterlassenschaft damit ausweglos auf das zu, was den zu überwindenden Ausgangspunkt seines Denkens ausmacht: den Positivismus des Historismus. Ist also die ganze Anstrengung dieses vernunftkritischen Projekts nichts als ein *dead end*, oder verhält es sich so, dass im Ausgang von den lebensphilosophisch fundierten Aufklärungen über falsche Präntationen von Rationalität neue Formen vernünftiger Selbstverständigung über die Geschichte zu gewinnen sind?

¹⁷ Ausdruck dieser Aporie bei Foucault: »Im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs – weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den Boden, auf den er sich stützen könnte.« Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1997, 292.